شَرْحُ الأَرْبَعِين
فِي أُصُولِ الدِّين

تأليف الإمام

شهاب الدين القرافي

تحقيق

نزار حمادي

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

قال الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي

المعروف بالقرافي رحمه الله بمنه

قال الإمام فخر الدين ﷺ في الأربعين:

المَسْأَلَةُ الأُولَى

فِي حُدُوثِ العَالَمِ

قوله: «**فَلَابُدَّ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ العَالَـمَ مَا هُوَ، وَأَنَّ الـمُحْدَثَ مَا هُوَ، وَأَنْ نَعْلَمَ مَذَاهِبَ النَّاسِ فِي هَذِهِ الـمَسْأَلَة**»[1].

قلنا: ما الفائدة في ذكر مذاهب الناس في علمنا بحدوث العالَم، فإن مقصود هذه المسألة إنما هو إقامةُ الدليل على أن العالَمَ حادث؟

والجواب أنّ فيه فائدتان:

ـ **إحداهما**: أن نعلم مذاهب الناس لنعلم تلخيص محل النزاع، فإن أريد بالحدوث أنه المسبوق بالغير فهو غيرُ محل النزاع، فإن الخصم يرى أن العـالَمَ مسبوقٌ بصانعه بالذات مقارنٌ له في الوجود، كما أن المعلول مسبوق بالعلة بالذات ومقارن لها

(1) الأربعين (ص15)

في الوجود. وإن أريد بالحدوث أنه المسبوق بالعدم فهو محل النزاع، فإن مذهب أهل الحق أنه مسبوق بالعدم، والخصم ينكِر ذلك.

ـ **ثانيها**: أنه إذا ذكرت المذاهب وشُبَهُهَا وأجيب عنها تقرَّرت بذِكْر أجوبة الشُّبَه الدلائلُ الدالةُ على مذهب أهل الحق، واتضحت المعاني.

قوله: «**الـمُقَدِّمَةُ الأُولَى: فِي حَقِيقَةِ العَالَمِ. قَالَ الـمُتَكَلِّمُونَ: العَالَـمُ: كُلُّ مَوْجُودٍ سِوَى اللّه تَعَالَى**»[1].

قلنا: يَرِدُ عليه أربعة أسئلة:

ـ **أحدها**: أن قوله: «كل موجود» يشعر بالحكم على مجموع العالَم، ولا شك أن مجموع العالَمَ حادِثٌ بالاتفاق، وليس هذا محل النزاع لأن الخصم يقول: إن المجموع حادِث؛ لأن أفراد الإنسان وغيره من الحوادث اليومية حادثة، والمركَّب من القديم والحادث حادث.

ـ **وثانيها**: أن قوله: «كُلّ مَوْجُودٍ سِوَى الله تَعَالَى» إذا قلنا بقول من قال: «إن «الله» اسم للذات وحدها» تخرجُ منه الصفات وتدخل في حدِّ العالَم، فتكون محكوماً عليها بالحدوث، ونحن ما نقول به[2].

(1) الأربعين (ص15)

(2) ولأجل ورود هذا السؤال قال بعض العلماء كإمام الحرمين في الإرشاد (ص17) في تعريف العالَم: هو كل موجود سوى الله وصفات ذاته، وذلك احترازًا من قول من قال بحدوث صفات الله تعالى. وبعض العلماء رأى أنها إضافة زائدة ولا حاجة إليها؛ لأن لفظ «الله» تعالى جارٍ مجرى الأعلام، وهو موضوعٌ للذات الموصوفة بالألوهية، فهو دالٌّ على الذات وجملة الصفات، فقولنا: «وسوى صفات ذاته» ليس إلا من باب التأكيد.

ـ **وثالثها**: أن نقول: فائدة الحدود أن تكون موضِّحة للمحدود مبيّنة له؛ إذ الحد إنما هو شرح ما دل اللفظ عليه على سبيل[1] الإجمال، وهذا الحد ليس كاشفا للمحدود ولا موضحا[2] له لأن أحد قيوده ليس معلوماً لأن قوله: «سوى الله تعالى» بإضافة «سوى» إلى الله تعالى، والحق أن حقيقة كُنْهِ البارئ غير معلومة، وإذا لم تُعلَم حقيقة المضاف إليه لم يُعلَم المضاف، فلا يكون «سوى الله تعالى» معلوماً، فلا يكون هذا القَيْدُ معلوماً، فلا يكون هذا الحد شارحاً ولا كاشفاً للمحدود[3].

ـ **ورابعها**: أن هذا الحد يلزم عليه دور وهو أنّا قد عرّفنا فيه العالَمَ بأنه ما سوى الله تعالى، فتتوقف معرفة العالَمَ على معرفة الله تعالى، ونحن إذا أردنا إثبات العلم بالبارئ تعالى ومعرفته استدْلَلْنا بالعالَمَ، فتكون معرفة العالَمَ موقوفةً على معرفة الله تعالى على ما ذكره في الحد، ومعرفة الله تعالى موقوفة على العالَـم على ما سيظهر عند الاستدلال على إثبات الصانع، فيلزم الدور، وإنه محال.

والجواب عن الأول: لا نسلِّمُ أن قولنا: « كل موجود» حُكْمٌ على مجموع العالَمَ، بل نقول: هذه كُلِّيةٌ الحكمُ فيها على كل فَرْدٍ فَرْدٍ من أفراد العالَـم، فيدخل[4] محل النزاع الذي هو أنواع الحوادث اليومية، وأشخاص الأفلاك والأرض وغيرها مما لا[5] يُعلَم مبدأ وجوده بالحس.

---

(1) في (غ): ما دل عليه اللفظ بطريق

(2) في (ل): مبين

(3) ليست في (غ) و (ل)

(4) في (ت) و (ل): فتفيد.

(5) في (ل): لم. وفي (غ): مما يُعلَم.

وعن الثاني: لا نسلِّمُ أنّ الصفات ـ على تقدير أن يكون «الله» اسماً للذات وحدها ـ تَدْخُلُ في العالَمِ؛ إذ صفاته ليست غَيْرَهُ، و«سِوَى» معناها «غَيْرُ» ، فلا تدخل فيما هو موصوف بقولنا «سوى»، بل تكون الصفات على هذا التقدير غير محكوم عليها بشيء، إذ ليست داخلة[1] في العالَـم لِـما قلناه، ولا تدل عليها كلمة «الله» إذ ليست موضوعة إلا للذات على هذا التقدير، ولا محذور في كون الصفات في هذا الموضع[2] غير محكوم عليها بشيء.

وعن الثالث: أنا قد نعرف الشيء من حيث الإجمال وإن لم نعرفه من حيث التفصيل، ويكفي في العلم به والتعريف ذلك، ونحن وإن لم نعرف كُنْهَ ذاته تعالى لكنا نعلم من حيث الجملة أنها ليست بجوهرٍ، ولا عرَضٍ، ولا متحيِّزَةٍ، ولا حالَّةٍ بمتحيِّزٍ، وأنها موصوفة بالعلم، والحياة، والقدرة، وغيرها من صفات الكمال ونعوت الجلال، وذلك كافٍ[3] في التعريف.

وعن الرابع أنا لا نسلم أنه يلزم على هذا الحد دورٌ. قولكم: «لأن معرفة العالَمِ متوقِّفةٌ على معرفة البارئ، ومعرفة البارئ متوقفة على معرفة العالم عند الاستدلال على إثبات الصانع فيلزم الدور»، قلنا: إذا علم[4] ما الذي يتوقف عليه هاهنا وما الذي يتوقف عليه هناك ظهر أنه لا دور، فإن الذي يتوقف عليه هاهنا في معرفة العالم إنما هو التصور لذات الله من حيث الإجمال حتى يتصور ما سوى الله تعالى لأن النظر في

(1) ليست في (غ): حاصلة

(2) في (ت) و (ل): المكان

(3) في (ت) و (ل): ويكفي ذلك في

(4) في (غ): عرف

الحدود إنما هو في اكتساب التصورات بالتصورات دون التصديقات، والذي نثبته في الاستدلال تصديقٌ، وليس مجرد تصور، بل هو أخص من التصور؛ إذ هو الحكم على الحقيقة المتصوَّرة، فظهر أن المتوقِّف ليس هو عين المتوقَّف عليه.

قوله: «**فَاعْلَمْ أَنَّ الـمُرَادَ مِنَ الـمُتَحَيِّزِ: الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يُشَارَ إِلَيْهِ إِشَارَةً حِسِّيَّةً بِأَنَّهُ هُنَا أَوْ هُنَاكَ**»[1].

قلنا: إن أراد الإمكان العقلي فهذا الحد ليس بمانع؛ لأن واجب الوجود ليس متحيِّزاً، ويمكن عقلا أن يشير إليه البصَرُ، وهي إشارةٌ حِسِّية، وإن أراد الإمكان العادي فالحدّ مستقيم، فإن البارئ في العادة لا يشار إليه إشارة حسيةً[2]، وإنما يشار إليه إشارةً عقليةً[3].

قوله: «**إِذَا عَرَفْتَ حَقِيقَةَ الـمُتَحَيِّزِ فَنَقُولُ: الـمُتَحَيِّزُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ، فَالـمُتَحَيِّزُ الَّذِي يَكُونُ قَابِلًا لِلْقِسْمَةِ هُوَ الجِسْمُ**»[4].

هذا يخالِفُ ما ذكرَه «**إمامُ الحرمين**» رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، فإنه قال: الجسم: ما يكون مؤلَّفاً[5]. حتى إذا ائتلف[6] الجوهران كان كل واحد منهما جسماً لِـما حصل له من التأليف، فعلى

---

(1) الأربعين (ص 15)

(2) وإن أراد الإمكان العادي... حسية: ليس في (ت)

(3) قلنا إن أراد..... عقلية: كل الفقرة ليس في (ل)

(4) الأربعين (ص 15)

(5) انظر: الإرشاد (ص42)

(6) في (غ): تألف

هذا لا يشترط في الجسم[1] قبول القسمة لأن كل واحد من الجوهرين في هذه الحالة سماه جسماً، والجوهر لا يقبل القسمة[2].

وقالت «**المعتزلة**»: الجسم: هو الذي يكون طويلًا عريضاً عميقاً. تقريره أنهم يقولون: تركب الجوهر على[3] الجوهر فيبقى خطا مستطيلا لأنه طول بلا عرض ولا عمق، ثم يضم إلى الخط خط آخر طويل فيبقى سطحاً لأنه طول وعرض بلا عمق، ثم يُضم إلى السطح سطح آخر فيبقى جسماً لأنه طول وعرض[4] وعمق.

وهذا كما قاله «**فخر الدين**» رَحِمَهُ اللَّهُ: «نزاع لغوي لا عقلي»[5].

قوله: «**وَأَمَّا القِسْمُ الثَّانِي مِنْ أَقْسَامِ الـمُمْكِنَاتِ فَهُوَ الحَالُّ فِي الـمُتَحَيِّزِ**»[6] إلى آخره.

اعلم أنّ تلخيص البحث في هذا المقام[7] أن نقول: المظروف إما أن يكون محلُّه عدميّاً أو وجوديّاً، فإن كان الأول فهو متحيِّزٌ، ومحلُّه حيِّزٌ، وإن كان الثاني فإمّا أن تنتشر أقطارُه إلى أقطارٍ غير أقطار[8] محلِّه أم لا، فإن كان الأول فهو متمكِّنٌ، ومحلُّه مكانٌ، وإن كان الثاني كان عرَضاً، ويُسمَّى محلّه محلًّا.

---

(1) في الجسم: ليس في (ت)
(2) لأن كل واحد...القسمة: ليس في (ت)
(3) الجوهر على: ليس في (غ)
(4) بلا عمق.... عرض: ليس في (غ)
(5) الأربعين (ص 15)
(6) الأربعين (ص 16)
(7) في (ت) و (ل): المكان
(8) ليست في (غ)

وبسط ذلك أن السمكة إذا كانت في الماء واقفةً فإنّ الماء محيط بها وهي في خريطة منه، فإذا فرضنا خروجها من تلك الخريطة ولم ينطبق الماء بقي الخلاء متشكلا[1] بشكلها ليس فيه شيء من الموجودات، فذلك الخلاء هو حيِّزُها، سواء بقي ذلك الماء محيطاً به، أو عُدم ذلك الماء، أو عُدم العالَمَ.

وكذلك الإنسان تحيط به جواهر الهواء فهو في خريطة منه، فحيِّزُه ذلك الفراغ الذي يبقى بعد خروجه من ذلك الحيز.

وكذلك جملة العالَـم في حيِّزٍ بهذا التفسير وإن لم يكن الهواء محيطا بالعالَـم ولا موجوداً آخر، بل نحن نعلم[2] أن العالَمَ لو عُدم أو تحرك من حيِّزه بقي حيِّزُه تجويفاً بقدره كما بقي بعد خروج السمكة أو الإنسان من حيزه، فذلك هو معنى الحيِّز[3].

والإنسان إذا جلس في مكان فهو منبسط في أقطار حيِّزه، بخلاف قيام الألوان بالأجسام ليست منبسطة في أقطارٍ، فسمَّينا محل المنبسِط من الأجسام مكاناً، وموضع غير المنبسط محلًّا، فظهر الفرق بين الثلاثة ببسط حقائقها بالتمثيل.

قوله: «**لِأَنَّ الجِسْمَ غَنِيٌّ فِي وُجُودِهِ عَنِ اللَّوْنِ، وَاللَّوْنُ مُحْتَاجٌ فِي وُجُودِهِ إِلَى الجِسْمِ**»[4].

---

(1) في (ت): مشكلا. وفي (ل): بقي خلا مشكل

(2) في (غ): بل نحس

(3) وللإمام تقي الدين المقترح عبارة رشيقة في تعريف الحيز وهي قوله: «هو الفراغ الذي لو قُدِّر فيه جِرْمٌ لأشغله». (شرح العقيدة البرهانية، ص 43 طبعة دار مكتبة المعارف)

(4) الأربعين (ص 16)

قلنا: كل واحد منهما[1] غيرُ مستغنٍ عن صاحبه باعتبار أن كل واحد منهما لا يُوجَدُ إلا مع الآخر، فكما أنّ العرَض مفتقِرٌ إلى الجسم بمعنى أنه لا يوجد إلا معه، فكذلك الجسم مفتقر إلى العرَض بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد جسم[2] إلا مع عرَضٍ ما[3].

والجواب أن هذا الاستغناء من باب استغناء العلة عن المعلول، فإنهما وإن كانا يوجدان معاً، وهما متلازمان في الوجود، لكن العلة مستغنية عن[4] المعلول بالذات، والمعلول مفتقِرٌ إليها بالذات، فيُقطَع في الجسم مع العرَض[5] بمثل ذلك.

قوله: «**وَيَنْدَرِجُ تَحْتَ الكَوْنِ أَرْبَعَةُ أَشْيَاءٍ: الحَرَكَةُ، وَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الحُصُولِ فِي حَيِّزٍ بَعْدَ أَنْ كَانَ فِي حَيِّزٍ آخَرَ**»[6].

قلنا: هذا الحدّ ليس بجامِعٍ ولا مانِعٍ:

ـ أمّا أنه ليس بجامع فلأن الجوهر الفَرْدَ[7] يدور في مركزه فيتحرك حركة دوريةً، وليس فيه حصولٌ في حيز بعد أن كان في حيِّزٍ آخر.

---

(1) ليست في (غ)

(2) أن يوجد جسم: ليس في (ل)

(3) ما: ليست في (ت) و (غ)

(4) فإنهما... عن: ليس في (ل)

(5) مع العرض: ليس في (غ)

(6) الأربعين (ص 16)

(7) قال الإمام «شهاب الدين القرافي» في تعريف الجوهر الفرد: «هو المتحيز لذاته الذي لا يقبل القسمة. فقولنا «لذاته» احتراز من العرَض فإنه متحيز لأجل قيامه بالجوهر. وقولنا: «لا يقبل القسمة» احتراز من

ـ وأمّا أنه ليس بمانع فلأنه يجوز أن[1] يوجِد اللهُ جوهراً أو جسماً في مكان ثم يُعدِمه منه[2] ثم يوجِد عينَ ذلك المعدوم ـ كما هو جائز عند أهل الحق ـ في موضع آخر، فهذا حصول في حيز بعد أن كان في حيز آخر، وليس بحركة.

قوله: «**وَالسُّكُونُ: عِبَارَةٌ عَنْ حُصُولِ الجِسْمِ الوَاحِدِ فِي الحَيِّزِ الوَاحِدِ أَكْثَرَ مِنْ زَمَانٍ وَاحِدٍ**».

قلنا: هذا باطل لأنه ليس بجامع؛ فإن الجسم في أوَّل أزمنة وجوده ساكِنٌ مع أنه لم يحصل في الحيِّزِ إلا زمناً واحداً.

فإن قيل: الجسم في أول أزمنة وجوده لا ساكن ولا متحرك[3].

قيل: هذا خلاف قاعدة معلومة مستقرة[4] وهي أنّ الحركة والسكون ضدان يحكم عليهما بما يحكم به على النقيضين، كالعلم والجهل، والحياة والموت، فإن كل واحد وضده مما ذكرنا مما لا يرتفعان ولا يجتمعان، وهذه قاعدة النقيضين، وهما ليسا

الجسم فإنه يقبل القسمة. فالجسم: هو المتحيز لذاته الذي يقبل القسمة. (الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة، ص 67)

(1) يجوز أن: ليس في (ل)

(2) ليست في (غ)

(3) عزا الآمدي هذا القيل إلى بعض متأخري المعتزلة محتجا على ذلك بأنا لو فرضنا أن الله تعالى خلق جوهراً فرداً ولم يخلق معه جوهراً آخر فإنه في أول زمان حدوثه لو كونٌ وليس بمتحرك لأن الحركة إنما تكون بالانتقال من مكان إلى مكان وهو غير منتقل، ولا هو ساكن لأن السكون لا يكون إلا بحصول الجوهر في مكان واحد أكثر من زمان، والجوهر في أول زمان حدوثه ليس كذلك. (راجع أبكار الأفكار، ج3/ ص179، 180)

(4) في (ل): مستقرة معلومة

بنقيضين[1]، إذ من ضرورة أحد النقيضين أن يكون عدما، وكل واحد من هذين وجودي، فثبت أنهما ليسا بنقيضين وأنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين، فعلى ما قاله القائل من أن الجسم في أول أزمنه وجوده[2] لا ساكن ولا متحرك تبطل هذه القاعدة المشهورة.

فلما ورد على بعض الناس هذا السؤال[3] قال: «السكون: عبارة عن حصول الجوهر[4] في الحيز». واقتصر على ذلك ليتناول الصورة التي أوردناها على الحد.

قيل له: يلزمك سؤال آخر وهو أن هذه العبارة إن جعلت حدّاً للسكون مقتصَراً عليها كان حدُّ الحركة أخصَّ من حدِّ السكون، فيكون السكون جزء الحركة، وقد ثبت أنهما ضدان على ما قررناه في السؤال الأول، وإذا كان السكون جزء الحركة فلا ضدية لأن ما كان جزء الشيء لا يكون ضدّاً له.

فأحد الأمرين لازم: إما الإتيان بعبارته في الكتاب والتزام مخالَفة القاعدة المشهورة في أنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين، أو الاقتصار على العبارة الثانية والتزام أنهما ليسا بمتنافيين[5] ألبتة.

والتزام الأول أقرب إلى القواعد العقلية المشهورة[1] من التزام الثاني فنلتزمه، ثم لنا أن نجيب على[2] الإشكال الوارد عليه بأن نمنع أنهما ضدان حكمهما حكم

---

(1) وهما ليسا بنقيضين: ليس في (ت)

(2) في (ت) و (ل): حصوله

(3) في (غ): ولما ورد هذا السؤال على بعض قال

(4) في (غ): الجسم

(5) في (ت) و (ل): بضدين

النقيضين في كل حال، ولا يحكم عليهما بحكم النقيضين إلا إذا اتصفا بالبقاء، فحينئذ يحكم عليهما بأنهما ضدان حكمهما حكم النقيضين.

قوله: «**وَاعْلَمْ أَنَّ الـمَشْهُورَ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الـمُتَأَخِّرِينَ**[3] **أَنَّ حُصُولَ الجَوْهَرِ فِي الحَيِّزِ صِفَةٌ مُعَلَّلَةٌ بِمَعْنًى قَائِمٍ فِي الجَوْهَرِ**» إلى آخر الفصل.

أورد في هذا الفصل سؤالا على أنّا متى قلنا: «إن الكون عِلَّةٌ للكَائِنيَّة» أنه يلزم الدور؛ وذلك لأنهم قالوا: إن قيام العرَض بالجوهر متأخِّرٌ عن حصول الجوهر في الحيز، وقالوا: إن حصول الجوهر في الحيز عرَضٌ[4] يُعبَّر عنه بالكون، وإذا كان الكون عرضاً فلا يحصل في الجوهر إلا بعد الكائنية، فلا يكون علةً للكائنية؛ لأنه متأخِّرٌ عنها على ما قرروه من أن قيام العرض بالجسم متأخِّرٌ عن كونه في المحل، ولو كان الكونُ علةً للكائنية لزم تأخُّرُها عنه، وقد تبيَّن وجوبُ تقدُّمِها عليه بما عُلِم من القاعدة، فيلزم أن يكون الكون متقدِّماً على الكائنية لأنه عِلَّتُها، متأخِّرٌ عنها لأنه عرَضٌ، وهو لا يقوم بالجسم إلا بعد ثبوتها له، فيلزم الدور[5].

---

(1) في (ت) و (ل): إلى المشهور من القواعد العقلية

(2) في (غ) و (ل): عن

(3) قال الآمدي: الذي عليه اتفاق معظم أصحابنا أن اسم الكون مختصّ بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان أو بتقدير مكان، وهو غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. (أبكار الأفكار، ج3/ ص179)

(4) ليست في (ت)

(5) قرر الآمدي الدور بقوله: وربما قيل في إبطال تعليل اختصاص الجوهر بحيزه بالكون أن الكون عرض قائم بالجوهر، ولا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا أنه موجود في الحيز تبعا لوجود محله فيه، فلو كان حصول ذلك الجوهر في حيزه معللا بعرض قائم به لكان حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز تبعاً لقيام ذلك المعنى به نظرا إلى أن المعلول تبع للعلة، وهو دور ممتنع. (أبكار الأفكار، ج3/ ص180، 181)

أو نقول: المعنى الذي يوجب حصول الجوهر في حيِّزٍ معين إمّا أن تتوقف صحة قيامه بالجوهر على كون ذلك الجوهر حاصلا في ذلك الحيز، وإما أن لا تتوقف عليه:

ـ والأول باطل؛ لأنها إذا علَّلنَا حصول ذلك الجوهَر في ذلك الحيز بذلك المعنى كان حصول الجوهر في ذلك الحيز محتاجاً إلى قيام ذلك المعنى، وقيام ذلك المعنى به يكون محتاجاً إلى حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز، فيلزم الدور، وهو محال.

ـ والثاني باطل؛ لأنه يلزم حصول ذلك المعنى عندما لا يكون ذلك الجوهر حاصِلًا في ذلك الحيز، فتحصل العِلَّةُ منفكَّةً عن معلولها، وهو محال.

وهذا التقرير وما يأتي من الجواب هو ما أشار إليه من البحث في الحجة[1].

والجواب أنّ هذا العرَض مخالِفٌ لحقائق الأعراض، ولا يمكن أن يُدعَى وجوبُ مشاركة المختلفات في سائر اللوازم، فلا يلزم من كون بعض الأعراض لا يثبت للجسم إلا بعد الكائنية أن يتوقف ثبوتُ العرَض ـ الذي هو الكَوْنُ ـ على ثبوت الكائنية لما ذكرناه من القاعدة في أنه لا يجب اشتراك المختلفات في اللوازم.

ومما يؤيد ما ذكرناه[2] الوجود، فإنا إذا قلنا: «إنه زائد على نفس الماهية» كان عرضاً قائماً بالجوهر، ولا يمكن أن يدعي مدع أنه يتوقف حصول هذا العرض ـ الذي

---

(1) راجع الأربعين (ص 17). وقال ابن واصل في اختصار الأربعين على قول الرازي: «وفيه بحث»: قلت: هو مَنْعُ الدورِ لعدَمِ اتحادِ جهَةِ التوقُّفِ. (ق2/ ب) وهو ما وضحه الآمدي بقوله: «العرض وإن كان في الحيز تبعاً لمحله فيه فحصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعاً لحصول ذلك العرض في ذلك الحيز ليلزم الدور، بل تبعاً له من جهة كونه علةً مخصصة له بذلك الحيز، ومع اختلاف جهة التوقف فلا دور. (أبكار الأفكار، ج3/ ص181)

(2) من القاعدة... ذكرناه: ليس في (غ)

هو الوجود ـ على حصول الجوهر في الحيز؛ لأن حصوله في الحيز فرع وجوده، فقد خالف الوجود سائر الأعراض في توقفه على الكائنية.

وأيضا فإن كل عرَض يتوقف قيامُه بالجوهر على وجود الجوهر، وإذا قلنا الوجود عرَض لا يتوقف على الوجود وإلا فذلك الوجود إن كان نفسه لزم توقف الشيء على نفسه، أو غيره لزم وجود الجوهر مرتين ويلزم اجتماع المثلين وتحصيل الحاصل، وكلاهما محال.

ومما يؤيد أن المختلفات لا يجب اشتراكها في اللوازم[1] أن كل معلوم يجب أن يكون عَلِمه غيرُه، إلا العلم فإنه يكون معلوماً بنفسه؛ لأن العلم[2] يتعلق بنفسه وبغيره، وكذلك كل متحيز يجب أن يكون حيزُه غيرَه، إلا الحيز فإنه يتعلق بنفسه وبغيره[3]، وهذه قاعدة مطردة.

قوله: «**يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اللهُ تَعَالَى زَمَانِيّاً، وَهُوَ مُحَالٌ**»[4].

قلنا: إن أريد بالزماني ما تنقضي أجزاؤه بأجزاء الزمان كالمصادر من الأفعال والأقوال ـ وهو الذي كان ينقله «**الخسروشاهي**»[5] عن المصنف في مراده هاهنا ـ فلا نسلم لزوم هذا التفسير؛ لجواز أن يكون متقدِّماً بالزمان، وأجزاؤه غير منقضية بتقضي

---

(1) أن المختلفات... اللوازم: ليس في (ل)

(2) في (غ): لأنه

(3) وكذلك كل متحيز.... وبغيره: ليس في (غ)

(4) الأربعين (ص 20)

(5) في (غ): الخسروشاهي ينقله

الزمان، كما نتصور ذلك في الجواهر والأجسام في تقدم بعضها على بعض مع بقاء ذواتها في الأزمان.

وإن أريد بالزماني ما قارنته الأزمان[1] فلا نسلم أن هذا محال وإن كان لازماً، فإن الله تعالى كان قبل العالَـم في أزمنة مقدَّرة لا نهاية لها[2]، فتصدق النسبة وهي كونه زمانيا[3]، وليس ذلك محالًا، فأحد الأمرين لازِم، إما مَنْعُ اللزوم، أو تسليمُه ومَنْعُ كون ذلك اللازم محالًا.

قوله: «**يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الزَّمَانُ زَمَانِيّاً**»[4].

يعني أنه غير من الأغيار[5] متقدم على العالَـم، فيكون متقدِّماً بزمان آخر، وذلك الزمان له زمان لأنه متقدم بالزمان على هذا التقدير.

قلنا: لا نسلم[6] أنه يلزم أن يكون الزمان زمانيا لأنا نريد[7] بالغير صانع العالَـم، ولا يلزم من تسليم كون[8] صانع العالَـم متقدِّماً بالزمان أن يكون الزمان متقدماً بالزمان؛ لأن الزمان وصانع العالم مختلفان بالذات[9]، والمختلفان بالذات[10] لا يجب

---

(1) في (ت) و (ل): مقارنته للزمان

(2) لا نهاية لها: ليس في (غ)

(3) في أزمنة... زمانيا: ليس في (ل)

(4) الأربعين (ص 20)

(5) في (ل): غير متقدم ومن الاعتدال.

(6) في (ل): لا يلزم

(7) ليست في (ل)

(8) في (ل): تسليم الزمان.

(9) في (ل): بالذوات

(10) ليست في (ل)

اشتراكهما في اللوازم كما تقدم تقريرُه، فجاز أن يكون صانع العالَـم متقدما بالزمان، والزمان في نفسه ليس متقدما بالزمان[1] لكونه مخالفا بذاته لسائر الحقائق.

قوله: «**وَالجَوَابُ أَنَّا نُثْبِتُ نَوْعاً آخَرَ مِنَ التَّقَدُّمِ**»[2].

وهو تقدم أمس على اليوم، فإنه ليس بالعِلِّية؛ لتساوي أجزاء الزمان، ولا بالذات لأن ذوات[3] الزمان لا يجب فيها تقدم بعضها على بعض[4] لتساوي ذواتها، ولا بالشرف لذلك، ولا بالمكان لأن المكان من خواص الأجسام، والزمان ليس بجسم، ولا بالزمان وإلا لزم التسلسل والجمع بين النقيضين كما قرره[5]، فيتعين نوع آخر من التقدم غير الخمسة.

قلنا: هذا جواب إلزامي. والجواب الحقيقي أن يقال: التقدم بالزمان قسمان:

ـ تقدم بأزمنة محققة، كتقدُّمِ الأب على ابنه.

ـ وتقدُّمٌ بأزمنة موهومة كتقدُّمِ عدمِ العالَـمِ على العالَـمِ، وكتقدم عَدَمِ كلِّ حادثٍ يومي[6].

وتقدُّمُ الله سبحانه على العالَـمِ بذلك[1]، بمعنى أنه لو فرض من زمان وجود العالَـم إلى الأزل أفلاك دائرة لانقضى من الزمان ما لا يتناهى من الأزل[2] إلى[3]

(1) والزمان.... بالزمان: ليس في (ل)

(2) الأربعين (ص 20)

(3) في (ت): دورات. وفي (ل): دروان

(4) في (ت) و (ل): تقدم شيء على شيء

(5) يعني الفخر الرازي في الأربعين (ص 20)

(6) ليست في (ل)

وجود العالَـم، فهذه أزمنة موهومة لا يلزم بها قِدَمُ العالَـمِ، وإنما يلزم ذلك من الأزمنة المحقَّقة. والله أعلم.

قوله: «**وَالجَوَابُ عَنْهُ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ قَوْلِنَا: «إِنَّهُ لَا بِدَايَةَ لِصِحَّةِ حُدُوثِ الحَوَادِثِ» أَنْ نَحْكُمَ بِجَوَازِ كَوْنِ العَالَـمِ أَزَلِيّاً**»[4] إلى آخره.

---

(1) قال «**الشهرستاني**»: لا نسبة بين الباري تعالى وبين العالم إلا بوجه الفعل والفاعلية، والفاعل على كل حال متقدم، والمفعول متأخر. يبقى أن يقال: هل كان يجوز أن يخلق العالم قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بدوّه إلى وقتنا أكثر زمانا؟ فيجاب عنه بأن إثبات الأولية والتناهي للعالم واجب تصوّره عقلا؛ إذ البرهان قد دل عليه، وما وراء ذلك تقدير وهمي يسمى تجويزاً عقليا، والتجويزات والتقديرات لا تقف ولا تتناهى، وهو كما إذا سألتم: هل كان يجوز أن يحدث العالم أكبر مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته إلى مكاننا أكبر مسافة، فيجاب عنه: إن إثبات الحد والتناهي للعالَمَ واجب تصوره عقلا، إذ البرهان قد دل عليه، وما وراء ذلك فتقدير ذهني يسمى تجويزًا عقليا، والتقديرات والتجويزات لا تتناهى، فتقدير مكان وراء العالم مكانا كتقدير زمان وراء العالم زمانا. وبالجملة حدث العالم حيث يتصور الحدوث، والحادث: ما له أول، والقديم: ما لا أول له، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له محال، هذا ما نعقله من الحدوث ضرورة، وهو كتناهي العالم من الحجمية والجسمية حذو القذة القذة. (نهاية الأقدام، ص 19)

(2) في (غ): من العالم

(3) في (ت) و (غ): بلا

(4) الأربعين (ص 21)

وقال السراج الأرموي في «**لباب الأربعين**» بعد نقل شُبَه الفلاسفة في قدم العالَـم: والجواب أنّه لا يلزم من أزليّة إمكان العالم إمكانُ أزليّة العالَـم؛ لأن الحادث بشرط كونه حادثًا إمكانُه أزليٌّ لِـمَا ذكرتم، وليست أزليّته ممكنةً؛ لاستحالة أزليّة الحادث من حيث إنّه حادِثٌ. (ص 401)

وقال ابن واصل في اختصاره على الأربعين: قالت الفلاسفة: صحة الحدوث وتأثير المؤثر إن كان أزليا أمكن وجودُ العالَـم أزلًا، وهو يناقض دعواكم، وإن لم يكن فالحاصل قبل الصحة إن كان الوجوب لزم القدمُ، وإن كان الامتناع انقلب الممتنع ممكناً، وهو محال. وأيضا فحدوث الإمكان إن كان لا لأمر فليجوّز انقلاب الممتنع واجبا، وهو يوجب الاستغناء عن المؤثر، وإن كان لأمر عاد الكلام في حدوث إمكان ذلك الأمر ويتسلسل. وأيضا فاختصاص وقت حدوث الإمكان به لابد وأن يكون لمرجح، ويعود الكلام في اختصاص الوقت بذلك المرجح. **والجواب** أنه لا يلزم من أزلية الإمكان إمكانُ الأزلية، كما في الحادث المعيَّن، كزيد مثلا، فما قالوه فيه قلناه في العالَمَ. (ق/ 3)

قد[1] كان القاضي «**أفضل الدين**» رحمه الله يقول: «لَا يَلْزَمُ مِنْ أَزَلِيَّةِ الإِمْكَانِ إِمْكَانُ الأَزَلِيَّةِ»[2]، وبهذا الكلام تنكشف حقيقة السؤال والجواب، فإنّ مقتضى ما أورده في سؤاله أن يثبت له أزلية الإمكان، دون إمكان الأزلية.

---

(1) ليست في (غ)

(2) قال الإمام الشريف التلمساني: الإشكال الثاني من جانب الفلاسفة في قِدَم العالم أن يقال: لو امتنع وجود العالم أزلا لكان امتناعه لذاته أو لغيره، الأول باطل؛ وإلا لم يوجد؛ لامتناع انقلاب الممتنع لذاته ممكنا. وإن كان امتناعه لغيره فذلك الغير إما أن يكون واجبًا امتنع وجوده لدوام الواجب، وإن كان ممكنا فامتناعه إن كان لوجود الممكن لزم وجود العالم أزلا، وإن كان امتناعه لعدم ذلك الممكن وهو من جملة العالم فيكون امتناع العالم أزلا لعدم العالم، فإن اتحد لزم أن يكون أحد طرفي الممكن أولى به لذاته، وإن تعدد لزم أحد أمرين: إما أن لا يوجد، أو يوجد العالم بأسره دفعة.

الجواب عنه يتبين بتقديم مقدمة وهي **الفرق بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان**، وذلك أن الحادث اليومي، بل كل حادث، فهو بالضرورة مسبوق بعدم نفسه، وهو بالضرورة ممكن؛ وإلا لما قبل الوجود، وإمكانه أزليٌّ؛ وإلا لزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي. وأما أزليته فممتنعة لأن كونه أزليا ينافي مسبوقيته بالعدم، وكونه حادثا يقتضيها. فكل حادث أزليُّ الإمكان، ومن جهة هو حادث ممتنع الأزلية. فإذا تقرر هذا فقولهم: «لو امتنع وجوده أزلا لكان امتناعه لذاته أو لغيره» إن عنيتم أنه امتنع وجوده في الأزل أن يكون ممكنا لذاته، أي لا يكون إمكانه أزليا، فنحن لا ندعيه. وإن عنيتم لو امتنعت أزليته لكان امتناعها لذاتها أو لغيرها، قلنا: لذاتها. وقولكم: «يلزم أن لا يوجد» قلنا: من اللازم أن لا توجد الأزلية، وإنه كذلك، لا أن يوجد الشيء الحادث. وباقي الكلام مبني على هذا فلا نطول به فإنه مذكور في أكثر الكتب التي للمتأخرين. (نقله الونشريسي في المعيار ج12/ ص166)

ومن الأسئلة التي وجهها الفقيه أبو زيد بن العشاب (ت 724هـ) إلى الفقيه العلامة أبي عبد الله بن البقال (ت 725هـ): العالَم قد كان يصح وجوده قبل الوقت الذي وجد فيه، ولا شك أن بين وجود العالَم وبين الأزل تقدير أزمنة لا نهاية لها وإن لم يكن زمان، فهل صحة وجود العالم في كل تقدير زمن ثابتة أو لا؟ فالأول يلزم عليه قدم ما ثبت حدوثه، والثاني تحكُّم على العقل؛ إذ كل تقدير زمان يمكن أن يوجد في هذا فالذي قبله مثله ولا بد. (المعيار ج12/ ص 263)

الجواب: إن صحة وجود العالَم بالنسبة إلى ذاته لا أول لها، فهي ثابتة في كل زمان يُفرَض لاإلى نهاية.

قوله: «يلزم منه قدم ما ثبت حدوثه».

ثم إنا نقول: العالَـم بالنظر إلى ذاته ممكن، لكن الممكن قد يضاف إلى أمر ما فيخرج عن هذا الوصف إلى غيره، فالعالَـم إن أضيف إلى الأزل فيصير مستحيلًا[1]، وإن أضيف إلى ما لا يزال كان ممكنا، وإن أُخذ منفكّاً عن الإضافتين كان ممكنا[2].

كما أن العرَض بذاته ممكن، وإن أُخذ بِقَيْدِ انفكاكه عن الجوهر كان مستحيلًا، وإن أخذ بِقَيْدِ وجود الجوهر كان ممكناً، وكذلك الجوهر إن أخذ بقَيْدِ عدم المؤثِّر كان مستحيلًا، وإن أُخِذَ بِقَيْدِ وجود[3] المؤثر كان ممكناً، وإن أخذ منفكا عن القيدين[4] كان ممكنا لأنه بالنظر إلى ذاته ممكن، ولا يلزم من كون الشيء ممكنا بالنظر إلى ذاته أن يكون ممكنا في كل حال لما بيّناه.

قلنا: ممنوع؛ إذ الإمكان بحسب الذات لا ينافي ـ ضرورةَ ـ الامتناع أو الوجوب بحسب الغير؛ وإلا لزم اجتماع الضدين. وهذا لأن الجسم يصح عليه الحركة والسكون بالنسبة إلى ذاته، والموجود له إنما هو أحدهما، فلو كان الإمكان الذاتي ينافي الامتناع العرضي للزم صحة اتصافه بالسكون حال اتصافه بالحركة، وذلك معلوم البطلان بالبديهة، فإذًا إمكانُ وجود العالَمِ في كل زمان يفرض لا ينافي امتناعه أزَلًا لعارض.

والعارِضُ هنا ان صانع العالم جل وعلا فاعلٌ مختارٌ، وكل فاعل مختار ففعله مرتب على قصد وإرادةٍ، وحقيقة القصد والإرادة تخصيص ما لم يكن موجودا بالإيجاد أو بالضد، فكل فاعل مختار ففعله مسبوق بعدمٍ، فكل فاعل مختار فعلُه لا يكون أزليا؛ ضرورة أن الأزل: عدمُ المسبوقية بالغير، أو أمر يستلزم ذلك.

وما وقع في السؤال من قوله: «بين وجود العالَمِ وبين الأزل تقدير أزمنة لا نهاية لها» ليس بكلام محصل لأنه يقتضي حصر ما لا يتناهى بين حدين هما الأزل ووجود العالَم، وذلك محال. وصواب العبارة أن يقول: ووجود العالم مسبوق بأزمنة لا نهاية لها، إلى آخر ما قال. نقل الأسئلة والأجوبة عليها الونشريسي في المعيار (ج12/ ص263 ـ 278) وراجع ترجمة العلمين في المعيار ج12/ ص290، 291

(1) قال ابن التلمساني: استحال إحداث العالَـمِ أزلاً لِـمَا فيه من الجَمْعِ بين المسبوقية ونَفْيِهَا.

(2) وإن أخذ.... ممكنا: في (ل)

(3) ليست في (غ)

(4) في (ت): القيد

فكذلك العالَـم ممكن بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن الأزل وما لا يزال، وهو بإضافته إلى الأزل مستحيل، وبالإضافة إلى ما لا يزال ممكن، ونسبة الأزل وما لا يزال إليه كنسبة الجوهر وعدم الجوهر للعرض، وكنسبة المؤثر وعدمه للجوهر لأن الأزل وما لا يزال كالنقيضين؛ لأن الأزل: ما ليس له[1] أول، وما لا يزال: هو[2] ما له أول، وقولنا له أول ولا أول له نقيضان.

قوله: «**الأَوَّلُ: أَنَّ الحَرَكَةَ مَاهِيَّتُهَا الانْتِقَالُ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ، وَالانْتِقَالُ مِنْ حَالَةٍ إِلَى حَالَةٍ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مَسْبُوقاً بِالحَالَةِ الـمُنْتَقَلِ عَنْهَا، فَإِذاً حَقِيقَةُ الحَرَكَةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا تِلْكَ الحَقِيقَة تَقْتَضِي الـمَسْبُوقِيَّةَ بِالغَيْرِ، وَحَقِيقَةُ الأَزَلِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هَذِهِ الحَقِيقَة تُنَافِي المَسْبُوقِيَّةَ بِالغَيْرِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الجَمْعُ بَيْنَ الحَرَكَةِ وَالأَزَلِ مُحَالًا مُمْتَنِعاً لِذَاتِهِ**»[3].

قلنا: الجمع بين الأزل وشخصٍ من أشخاص الحركة محالٌ، وكذلك الجمع بين الأزل وبين عدد محصورٍ من أفراد الحركات لأجل ما في أفراد الحركات من المسبوقية، أمّا الجمع بين الأزل وبين أفراد غير متناهية من الحركة فهو غيرُ متناف؛ لأن الأزل عبارة عن أفراد متوهَّمة من الأزمان[4] لا أول لها، فإذا طبقنا عليها أفراداً من الحركة غير متناهية كان كل فرد من أفراد الحركات متناهياً في ذاته مسبوقاً بغيره منطبقا على فرد من أفراد الأزمنة المتوهَّمة المسبوق بغيره المتناهي في ذاته، ومجموع الحركات غير

(1) ما ليس له: ليس في (ل)

(2) ليست في (غ). وفي (ل): هو ليس

(3) الأربعين (ص 24)

(4) في (غ): الزمان

متناه في ذاته ولا مسبوق بغيره[1]، وأفراد الأزمان[2] المتوهَّمة كذلك، فهما متناسبان فلا منافاة بينهما. وهذا هو صورة النزاع عند الخصم، فظهر أن الأزل لا ينافي الحركة بهذا التفسير.

قوله: «**البُرْهَانُ الثَّانِي: إِذَا فَرَضْنَا كُلَّ دَوْرَةٍ مِنْ دَوْرَاتِ الفَلَكِ كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِدَوْرَةٍ أُخْرَى لَا إِلَى أَوَّل، فَحِينَئِذٍ تَكُونُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الدَّوْرَاتِ مَسْبُوقَةً بِعَدَمٍ لَا أَوَّلَ لَهُ، فَتِلْكَ العَدَمَاتُ بِأَسْرِهَا مُجْتَمِعَةٌ فِي الأَزَلِ، وَإِنَّمَا التَّرْتِيبُ فِي الوُجُودَاتِ، لَا فِي العَدَمَاتِ**»[3].

قلنا: لا نسلِّمُ، بل الترتيب في العدَمات والوجودات، وتقريره أن ما من زمان نشير إليه من الأزمان[4] إلا وهو معمور بوجودٍ من وجود الحركات، وقبله عدَمات سابقة قد ارتفعت[5]، وبعده[6] عدمات سابقة لم ترتفع، فإذا تقدمنا عليه إلى جهة الأزل أزمانا أخرى وانتهينا إلى زمان معين وجدنا بعض العدمات التي حكمنا بارتفاعها قبل الأول غير مرتفعة قبل الثاني، وهلم جرّاً في الأزمان إلى غير النهاية، فتكون العدمات مترتبة الارتفاع والتقرر في أفراد الأزمان التي لا نهاية لها، ولا نجد زمانا ما يصدق عليه أن جملة العدمات اجتمعت فيه، بل ما من زمان إلا وفيه عدمات ووجود غير مناقض لشيء من تلك العدمات، فلا يستقيم قوله بعد ذلك: «إن وجد

(1) المتناهي في ذاته ... بغيره: ليست في (غ)

(2) في (ل): والأفراد للأزمان

(3) الأربعين (ص 24)

(4) في (غ): الأزمنة

(5) هذه مغالطة لأن العدمات السابقة لم ترتفع، ولذا قال ابن التلمساني: «إن عدم العالَم في الأزل واجِبٌ، ولم يزل ذلك العَدَمُ قط، وإنما يزول بوجودِه في الأزل، لا بوجوده فيما لا يزال».

(6) في (غ): وقبله

مع العدمات وجود اجتمع النقيضان، وكان السابق مقارنا للمسبوق»؛ لأن ما من زمان إلا وفيه وجود وعدمات[1] ليست نقائضه[2]، واجتماع مجموع العدمات ممتنِع، فيمكن اجتماع وجودٍ وعدمات، ويكون الفائت من مجموع الأعدام بعضه نقيض لهذا[3] الوجود الحاضر.

قوله في البرهان الثالث: «**إنْ حَصَلَ فِي الأَزَلِ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الحَرَكَاتِ فَتِلْكَ الحَرَكَةُ الحَاصِلَةُ فِي الأَزَلِ إنْ لَمْ تَكُنْ مَسْبُوقَةً بِغَيْرِهَا كَانَتْ تِلْكَ الحَرَكَةُ أَوَّلَ الحَرَكَاتِ وَهُوَ المَطْلُوبُ، وَإِنْ كَانَتْ مَسْبُوقَةً بِغَيْرِهَا لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الأَزَلِيُّ مَسْبُوقًا بِغَيْرِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ**»[4].

قلنا: الأزل عبارة عن أزمانٍ[5] متوهَّمة لا نهاية لها، وعند الخصم أزمان[6] متحقِّقةٌ وفي كل زمان منها حركةٌ، فيصدق على رأي الخصم أنّ في الأزل حركة واحدة لأن في ذلك المجموع من الأزمان التي لا تتناهى حركات لا نهاية لها.

وإذا صدقت حركات لا نهاية لها صدقت حركةٌ، فيصدق أن في الأزل حركة، ويصدق أنها مسبوقة بغيرها، ولا ينافي ذلك الأزل لأن هذه الحركة ليست مسبوقة

---

(1) وعدمات: ليس في (ل)

(2) في (غ): نقائض

(3) زاد في (ل): بعض

(4) الأربعين (ص 24، 25)

(5) في (غ): أزمنة

(6) في (غ): أزمنة

بمجموع[1] الأزمان التي لا نهاية لها، وإنما يلزم ما ذكره المستدل أن لو كان الأزل زماناً معيّناً، أما إذا كان أزمانا لا أول لها غير متناهية لا يحصل مطلوبه[2].

قوله في البرهان الرابع: «**دَوْرَاتُ زُحَل أَقَلُّ مِنْ دَوْرَاتِ الشَّمْسِ، وَكُلُّ مَا كَانَ أَقَلَّ مِنْ غَيْرِهِ فَهُوَ مُتَنَاهٍ، فَتَكُونُ دَوْرَاتُ زُحَل مُتَنَاهِيَةٌ، وَدَوْرَاتُ الشَّمْسِ أَكْثَرَ مِنْهَا بِمَرَّاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ، وَضِعْفُ الـمُتَنَاهِي مِرَاراً مُتَنَاهِيَةً مُتَنَاهٍ**»[3].

قلنا: لا نسلم أنّ الأقل من غيره متناهٍ لأن المقدورات أقل من المعلومات لاختصاص المقدورات بالممكنات وتعميم المعلومات فيها وفي الواجبات والمستحيلات، وكلاهما غير متناه[4].

---

(1) في (ت) و (ل): ليست مستوعبة لمجموع

(2) كلام القرافي هنا مأخوذ من كلام السراج الأرموي في لباب الأربعين (ص404، 405) وكلام الآمـدي في أبكار الأفكار، ومنهم أخذ ابن تيمية في درء التعارض (ج2/ ص347 ـ 349)

قال ابن التلمساني: سَبْقُ الحركة بالحصول في حيِّزٍ سَبْقٌ زماني؛ وإلاّ لزم كون المتحيِّز في حيِّزين في زمان واحد، والسَّبْقُ بالزمان لا يجامِعُ الأزَلية لأن الأزلية: نَفْيُ الأوَّلية، ومن لازمها نَفْيُ المسبوقية بالغير سبقاً زمانياً.

(3) راجع الأربعين (ص 25)

(4) هذا الاعتراض لا يتم إلا إذا صح أن متعلَّقات العلم أكثر من متعلَّقات القدرة، وهو ممنوع؛ قال العلامة الحسن اليوسي: والاستناد إلى نحو المقدورات والمعلومات لا يفيد لأن التفاوت فيها إنما هو تفاوت في الأجناس أو ما يشبه الأجناس، لا بحسب جملة الفراد، بمعنى أن المقدورات ـ من حيث إنها ممكنة فقط ـ إذا قيست إلى المعلومات من حيث إنها الممكنات والواجبات والمستحيلات تكون أقل، ولا يمتنع مع ذلك أن تكون أفراد هذا الجنس القليل ـ أعني الممكنات ـ لا تتناهى كما لا تتناهى أفراد الجنس الكثير ـ أعني المعلومات ـ؛ إذ لم تعتبر أن أفراد الممكنات ـ أي جميع أفرادها على الإحاطة ـ أنقص من أفراد المعلومات بكذا، فإنه لو ثبت ذلك لوجب تناهي القسمين معاً.

وهذا كما لو قيل مثلا: إن الإنسان والفرس لا يتناهيان، ومعلوم أن أفراد الفرس أقل من أفراد الإنسان، بمعنى أن هذا النوع أضيق دائرة في الوجود من هذا، لا بمعنى أن الأفراد بنفسها أقل، وكذا في دورات

ولأنا لو مددنا [1] سلسلة اثنين اثنين إلى غير النهاية، وأخرى عشرة عشرة إلى غير النهاية، صدق عليهما عدم النهاية، وسلسلة العشرة بالضرورة أكثر أفراداً من سلسلة الاثنين، فعلمنا أن الأقل من غيره بالضرورة لا يلزم أن يكون متناهياً.

قوله: «**البُرْهَانُ الخَامِسُ: لَوْ كَانَتِ الأَدْوَارُ المَاضِيةُ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ لَكَانَ حُدُوثُ اليَوْمِ مَوْقُوفاً عَلَى انْقِضَاءِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ، وَانْقِضَاءُ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ مُحَالٌ، فَيَكُونُ حُدُوثُ اليَوْمِ مَوْقُوفاً عَلَى شَرْطٍ مُحَالٍ، فَيَكُونُ مُحَالًا، لَكِنَّهُ وُجِدَ، فَلَا يَكُونُ مُحَالًا**»[2].

قلنا: لا نُسلِّمُ أنه على تقدير انقضاء ما لا يتناهى يكون حدوث اليوم موقوفاً على انقضائه؛ لأن أجزاء الزمان متشابهة[3] متماثلة ليس بعضها شرطاً في البعض، فما من دورة من دورات الأيام إلا يجوز أن تكون قبل ما هو قبلها وبعد ما هو بعدها.

سلمنا أنه موقوف، لكن انقاضاء ما لا يتناهى ثلاثة أقسام:

الأفلاك. وأما ما نحن فيه من التطبيق فالمعتبر فيه جملة الأفراد كلها، ومعلوم أن كل عدد كان أنقص من عدد آخر بشيء متناهٍ فهو متناهٍ، ومستلزم تناهي صاحبه.

وهذا كله إذا تنزلنا إلى التفصيل وسلمنا تخصيص الدليل بكل ما قيل، وإلا فنحن نقول: إن جميع ما ذكر متناهٍ، أما دورات الأفلاك فهي عندنا متناهية على القطع، وما تدعي الفلاسفة من كونها حوادث لا أول لها باطل بالبراهين المقررة. وأما المعلومات والمقدورات فما وجد منها متناه، وما لم يوجد فهو فرض استقبالي خارج عن محل النزاع كما خرجت الأعداد. (رسائل الحسن اليوسي، ج2/ ص 487، 488 تحقيق فاطمة القبلي، دار الثقافة، المغرب)

(1) في (ت): سرينا. وفي (ل): مددنا

(2) راجع الأربعين (ص 25) وهو البرهان السادس فيها.

(3) في (غ): متناهية

ـ **أحدها**: باعتبار المستقبل كنعيم أهل الجنة، فإنه غير متناه باعتبار الزمان المستقبل، فانقضاؤه محال بقَيْدِ وصفه بعدم النهاية.

ـ **وثانيها**: إذا فرضنا ما لا نهاية له قد وُجِد مجتمعا وطرأ العدم على أفراده فرداً بعد فرد، فإن انقضاءه بهذا الطريق محال.

ـ وثالثها: أن لا يوجد منه إلا فرد دائما[1]، وما من فرد إلا وقبله فرد دائما في الزمان الماضي، فهذا ممكن الانقضاء عند الخصم، فادعاء استحالته مصادرة على مذهب الخصم من غير دليل.

قوله في البرهان السادس: «**إِذَا طَبَّقْنَا فِي الوَهْمِ الطَّرَفَ الـمُتَنَاهِي مِنَ الجُمْلَةِ الزَّائِدَةِ عَلَى الطَّرَفِ الـمُتَنَاهِي مِنَ الجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ، حَتَّى يُقَابِلَ كُلُّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ إِحْدَى الجُمْلَتَيْنِ بِمَا يُشَابِهُهُ فِي الـمَرْتَبَةِ مِنَ الجُمْلَةِ الأُخْرَى، فَإِنْ لَمْ تَنْقَصْ[2] الجُمْلَةُ النَّاقِصَةُ عَنِ الزَّائِدَةِ فِي الطَّرَفِ الآخَرِ كَانَ الشَّيْءُ مَعَ غَيْرِهِ كَهُوَ[3] لَا مَعَ غَيْرِهِ، وَهُوَ مُحَالٌ، وَإِنِ انْقَطَعَتْ الجُمْلَةُ[4] النَّاقِصَةُ مِنْ ذَلِكَ الطَّرَفِ كَانَتْ مُتَنَاهِيَةً مِنْ جَانِبِ الأَزَلِ، وَالزَّائِدَةُ زَادَتْ[5] عَلَيْهَا بِمِقْدَارٍ مُتَنَاهٍ، فَتَكُونُ مُتَنَاهِيَةً[6]، فَالكُلُّ مُتَنَاهٍ فِي جَانِبِ الأَزَلِ**»[7].

---

(1) في (غ): دائم

(2) في (ل): تقصر

(3) في (ل): كإياه

(4) ليست في (غ)

(5) في (ت) و (ل): والزائد زاد

(6) في (ت) و (ل): فيكون متناهيا

(7) راجع الأربعين (ص 25) وهو البرهان الخامس فيها.

قلنا: هذا التطبيق إن كان بجرّ الناقصة إلى الزائدة فاللازم عن ذلك انقطاع الناقصة في وسطها، فيتعذر التطبيق في جملتها، وإن كان بقهقرة الزائدة إلى الناقصة والتزمنا فيها تطبيق كل مرتبة من مراتب الأعداد بما يقابلها في السلسة الأخرى على وجه التفصيل دام ذلك أبداً، ولا يصل إلى الأزل لاستحالة انقضاء ما لا يتناهى على التفصيل، وإن كان المراد بالتطبيق طرح الزائدة[1] على الناقصة من حيث الجملة من غير تعرض إلى أجزاء كل واحدة من السلسلتين بقيت السلسلة الطويلة مقوسة[2] في وسطها فلا يتناهى أمرها إلى جهة الأزل، ولا يظهر أثر التطبيق في الأزل، فلا يحصل المقصود على تقدير من هذه التقادير.

قوله في المقدمة الثالثة: «**إِنَّا نَرَى الجِسْمَ الوَاحِدَ يَصِيرُ سَاكِناً بَعْدَ أَنْ كَانَ مُتَحَرِّكاً وَبِالعَكْسِ، فَتَبَدُّلُ هَاتَيْنِ الحَالَتَيْنِ مَعَ بَقَاءِ الذَّاتِ فِي الحَالَتَيْنِ يَقْتَضِي كَوْنَ إِحْدَى هَاتَيْنِ الحَالَتَيْنِ أَمْراً وُجُودِيّاً**»[3].

قلنا: قد يكون تبدل الحالتين على الجسم مع بقائه من باب[4] النسب والإضافات، ولا تكون إحداهما وجودية، فإن زيداً يكون على يمين عمرو ثم على يساره، وتحت السقف وفوقه، وقبل عمرو وبعده، مع أن هذه الحالات لا وجود لها في الخارج، فتبدل الحالتين لا يستلزم كون إحداهما وجوديةً[5].

---

(1) في (ل): الزائد

(2) في (ت): متقوسة

(3) راجع الأربعين (ص 26)

(4) ليست في (ل)

(5) في (ت): لا يستلزم وجود أحدهما. وفي (ل): لا يستلزم وجودية أحديهما

قوله: «**الحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ مُشْتَرِكَانِ فِي تَمَامِ الـمَاهِيَّةِ، إِنَّمَا الاخْتِلَافُ بَيْنَهُمَا فِي كَوْنِ الحَرَكَةِ مَسْبُوقَةً بِحَالَةٍ أُخْرَى، وَكَوْن السُّكُون لَيْسَ كَذَلِكَ**»[1].

قلنا: لو اشتركا في تمام الماهية لم يكونا ضدين، لكنهما ضدان.

بل ينبغي أن يقال: اشتركت الحركة والسكون في صحة حمل الحصول ـ الذي هو أمر وجودي ـ على كل واحد منهما، وهذا القدر كاف في كون كل واحد منهما أمراً وجوديا، ولا حاجة إلى دعوى الشركة في تمام[2] الماهية، فإن الماهية مركبة من هذا الحصول مع السبق، وهذا المجموع عدمي وإن كان جزؤه وجوديا، وهو كاف في حصول المطلوب.

قوله: «**إِنْ تَوَقَّفَ تَأْثِيرُ الـمُؤَثِّرِ فِي السُّكُونِ القَدِيمِ عَلَى شَرطٍ فَذَلِكَ الشَّرطُ لَابُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُوجِباً بِالذَّاتِ، أَوْ وَاجِباً بِالذَّاتِ**[3]»[4].

قلنا: لا يصح أن يقال في الشرط أنه موجب بالذات لأن الموجب بالذات لابد وأن يكون وجوده مؤثراً في وجود غيره، ومن شرط الشرط أن لا يكون وجودُه مؤثراً في وجود غيره[5]، بل المؤثر من الشرط إنما هو عدَمُه في العدم، كما أن المؤثر من المانع إنما هو وجوده في العدم، فالجمع بين الشرطية وبين[6] الإيجاب بالذات متناقض.

---

(1) راجع الأربعين (ص 26)

(2) في (ت) و (ل): كمال

(3) أو واجبا بالذات: ليس في (ل)

(4) راجع الأربعين (ص 26)

(5) ومن شرط.... غيره: ليس في (غ)

(6) بين: ليست في (ت)

ثم نقول: لو سلم هذا لا يفيد الدليل المطلوب لأنه ادعى أن السكون لو ثبت قِدَمُه استحالَ عدَمُه لأنه لو كان قديما فإما أن يكون واجباً لذاته أو أثراً للواجب لذاته، وعلى التقديرين يمتنع عدَمُه، ثم قال في المقام الثاني: «إن كل جسم تصح عليه الحركة لقابليته للتفكك[1]، وإن كل ما على يمين جوهر يصح أن يكون على[2] يساره»، فنقول حينئذ: نحن نسلم الملازمة في قولك: «لو ثبت قِدَمُه استحال عدَمُه» بمعنى استحالة الوقوع، لا بمعنى رفع الإمكان لأنكم أثبتم أنتم[3] القِدَم[4] إما بالوجوب الذاتي أو بكونه أثراً للواجب، فقد جوزتم على القديم أن يكون أثراً، وكل أثر فهو[5] ممكن، لكن قد لا يقع عدمه الممكن، بل يتعين وجوده بسبب أن مؤثره واجب.

وإذا سلما الملازمة بهذا التقسيم[6] تعذر عليكم نفي اللازم، فإنكم إنما ذكرتم في نفيه جواز الحركة على كل جسم[7]، والجواز ثابت في أصل الملازمة على تقدير كون القديم أثراً للواجب، وحينئذ تكون المقدمة النافية للازم هي المثبتة له، فلا تقتضي نفيه لأنه يمكن أن يكون ثَمَّ أجساماً لم نطلع عليها تجوز عليها الحركة ولم تتحرك، ويتعذر

---

(1) في (ت) و (ل): للتفكيك

(2) في (غ): عن

(3) ليست في (غ)

(4) في (ل): الامكان لا نسلم اسم القدم

(5) ليست في (ت) و (غ)

(6) في (غ): التفسير

(7) في (ل): جرم

وقوع الحركة منها لأن مؤثرها موجب بالذات، والعلة تستحيل مفارقتها لمعلولها[1]، بل الأرض كذلك على رأي الفلاسفة، فيسقط هذا البحث من أصله.

بل كان اللائق[2] أن يقول: كل قديم موجود يجب أن يكون واجب الوجود لذاته؛ لأنه لو كان ممكنا لكان محدَثاً؛ لأن المؤثر يجب أن يكون فاعلًا مختاراً، ويبين هذا بطريقه.

وإذا انحصر الموجود القديم في الواجب لذاته ناقضه إقامة[3] البرهان على ثبوت إمكان الحركة على كل جزء من أجزاء العالم، فيحصل المطلوب. أما بالطريق التي ذكرها فلا يفيد شيئا.

قوله: «**إِنْ كَانَ الـمُسَمَّى بِالحَيِّزِ مَعْدُوماً فَالقَوْلُ بِأَنَّ الجِسْمَ حَاصِلٌ فِي العَدَمِ الـمَحْضِ وَالنَّفْيِ الصِّرْفِ غَيْرُ مَعْقُولٍ**»[4].

قلنا: غير المعقول هو حصول الجسم في عدم نفسه، أما حصول الجسم في حيز هو عدم جسم آخر فهذا معقول. وقد تقدم[5] بسط الحيز وتفسيره قبل هذا وتحريره على وجه لا إشكال فيه.

قوله: «**أَمَّا التَّفْسِيرُ الأَوَّلُ وَهُوَ أَنَّ التَّحَيُّزَ[1] أَمْرٌ يُقَدِّرُهُ الذِّهْنُ فَهُوَ بَاطِلٌ قَطْعاً؛ لِأَنَّ الـمُسَمَّى بِالحَيِّزِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ وُجُودٌ فِي الخَارِجِ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ،**

(1) في (غ): للمعلول
(2) في (غ): الأليق
(3) في (ت): المخاصم
(4) راجع الأربعين (ص 28)
(5) في (ت) و (غ): تم

فَإِنْ لَـمْ يَكُنْ لَهُ وُجُودٌ فِي الخَارِجِ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ الجِسْمُ الـمَوْجُودُ فِي الخَارِجِ حَاصِلًا فِيهِ؛ لِأَنَّ مَا لَا يَكُونُ مَوْجُوداً فِي الخَارِجِ يَمْتَنِعُ حُصُولُ الجِسْمِ فِيهِ فِي الخَارِجِ، وَأَمَّا إِنْ كَانَ لَهُ وُجُودٌ فِي الخَارِجِ فَحِينَئِذٍ يَرْجِعُ التَّقْسِيمُ الـمَذْكُورُ بِتَمَامِهِ»[2].

قلنا: معنى قول المتكلمين: «إن الحيز أمر يفرضه الذهن ويقدره» إشارة إلى ما يقدر به ذلك العدم من الأجسام، والحيز عبارة عن ذلك العدم الواقع في الخارج كما تقدم بسطه عند الكلام على المتحيز[3]، والذي يقدِّرُه الذهن إنما هو ما يقدر به ذلك العدم، لا نفس ذلك العدم، فالحيز حينئذ أمر خارجي لا ذهني، فأمكن كون الجسم فيه.

قوله في الرد على القائلين بالتفسير الثاني: «**وَإِنْ لَـمْ تَكُنْ قَابِلَةً لِلْحَرَكَةِ فَالبُعْدُ القَائِمُ بِالجِسْمِ لَا يَكُونُ قَابِلًا لِلْحَرَكَةِ، فَإِذاً الجِسْمُ قَارَنَهُ مَا يَمْنَعُ مِنَ الحَرَكَةِ، فَوَجَبَ أَنْ لَا تَصِحَّ الحَرَكَةُ عَلَى الجِسْمِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ**»[4].

قلنا: ما ذكرته يقتضي أن الجسم قارنه ما يمنع الحركة عليه في نفسه، أما أنه قارنه ما يمنع[5] الجسم من الحركة فلا، ومقصودك إنما يتم إذا كان المقارن مانعاً للجسم[6]

(1) في (ل): الحيز
(2) راجع الأربعين (ص 29)
(3) في (غ): الحيز. وفي (ل): التحيز
(4) الأربعين (ص 29، 30)
(5) الحركة... يمنع: ليس في (ل)
(6) ليست في (ل)

من الحركة حتى تمتنع الحركة على الجسم، أما إذا قارنه ما يمنع الحركة عليه من نفسه فلا يضر الخصم ولا ينفع المستدل في هذا المقام.

قوله: «**وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِلمَادَّةِ بُعْدٌ وَامْتِدَادٌ كَانَتْ الحَرَكَةُ عَلَى هَذَا الشَّيْءِ مُمْتَنِعَةً لِذَاتِهَا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ شَرْطاً فِي صِحَّةِ الحَرَكَةِ عَلَى البُعْدِ وَالامْتِدَادِ**»[1].

قلنا: نحن نلتزم هذا القسم ونقول: قولك: «كانت الحركة ممتنعة لذاتها» ممنوع باطل[2]؛ فإن المادة في نفسها وإن لم يكن لها بُعد وامتداد لكن إذا تشخَّصت كان لها بُعد وامتداد[3]، وتشخصها أمر ممكن، والموقوف على الممكن ممكن[4]، فالبعد والامتداد على المادة ممكن، كما أن العلم لا يثبت للجسم إلا بشرط قيام الحياة به، وثبوت العلم قبل الحياة للجسم[5] ممكن لأنه موقوف على شرط[6] ممكن، والموقوف على الممكن ممكن.

ثم قوله بعد ذلك: «وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ شَرطاً فِي صِحَّةِ الحَرَكَةِ عَلَى البُعْدِ وَالامْتِدَادِ» لا يستقيم؛ لأنا قد بيَّنَّا أنها موقوفة على شرط ممكن، والموقوف على الممكن ممكن، فلا يكون ممتنعا.

---

(1) راجع الأربعين (ص 30)
(2) ليست في (ت) و (ل)
(3) لكن... امتداد: ليس في (ت)
(4) ليست في (ل)
(5) ليست في (ل)
(6) في (ت): أمر

قوله: «**البُعْدُ**[1] **إنْ كَانَ مِنْ حَيْثُ إنَّهُ هُوَ غَنِيّاً عَنِ الـمَادَّةِ امْتَنَعَ حُلُولُهُ فِي الـمَادَّةِ**»[2].

قلنا: لا نسلم أنه إن كان من حيث إنه هو غنيا عن المادة يمتنع حلوله في المادة؛ فإن الجسم من حيث هو غنيٌّ عن الحلول في المكان ولم يمتنع حلوله فيه.

قوله: «**إنَّ الـمَكَانَ لَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ البُعْدِ، وَالـمُتَمَكِّنُ لَهُ بُعْدٌ آخَرَ، فَيَلْزَمُ مِنْهُ تَدَاخُلُ البُعْدَيْنِ**»[3].

قلنا: وأي محال في تداخل البعدين؟! فإنه لا محذور[4] إلا في تداخل الأجسام، أما ما عداها فلا محذور في تداخله.

قوله: «**أَمَّا أَوَّلًا فَلِأَنَّهُ يَقْتَضِي الجَمْعَ بَيْنَ الـمِثْلَيْنِ، وَهُوَ مُحَالٌ**»[5].

قلنا: المثلان بِقَيْدِ اتحادِ الـمَحلِّ هما ضدان، والضديةُ إنما تتحقق إذا اتحدت الإضافة، والإضافة لم تتحد، فإن أحد البعدين مضاف للحيز والبعد الآخر مضاف للجسم.

قوله: «**لَزِمَ القَوْلُ بِكَوْنِ الذِّرَاعِ الوَاحِدِ ذِرَاعَيْنِ، وَذَلِكَ بَاطِلٌ**»[6].

---

(1) في (ت) و (غ): الحيز

(2) راجع الأربعين (ص 30)

(3) راجع الأربعين (ص 30)

(4) في (غ) و (ل): ليس المحذور

(5) الأربعين (ص 30)

(6) الأربعين (ص 30)

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ذلك، فإن الذراع طول أحد البعدين، والذراع الآخر طول البعد الآخر، فهما نسبتان لشيئين، ولا يلزم من ثبوت إحدى النسبتين لأحد الشيئين أن تثبت[1] النسبة الأخرى لذلك الشيء، فلا يكون ما طوله ذراعا ذراعين ولا ما طوله ذراعين ذراعا.

قوله: «**لِأَنَّا نَقُولُ: مُسَمَّى الأَزَلِ مِنْ حَيْثُ ثَبَتَ وَتَحَقَّقَ إِنْ كَانَ وَاجِبَ الثُّبُوتِ لِذَاتِهِ امْتَنَعَ زَوَالُهُ، فَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يَزُولَ ذَلِكَ الامْتِنَاعُ أَبَداً**»[2].

قلنا: هو واجب الثبوت لذاته دون ثبوت[3] الدوام، فالمدعى إنما هو وجوب أصل الثبوت، أما ثبوت الدوام فلم يُدَّع، فقوله بعد هذا: «فَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يَزُولَ ذَلِكَ الامْتِنَاعُ أَبَداً» قلنا: هذا غير لازم.

وهذا كما نقول في العرَض إنه يقتضي لذاته قبول أصل الوجود دون قبول البقاء، كذلك الأزل يجب له أصل الثبوت دون الدوام الذي هو بمنزلة البقاء للأعراض.

ثم نقول له: يجب أن لا يزول أصل الثبوت أم دوام الثبوت؟ إن أراد الأول فمسلَّم ولا يفيده شيئا[4]، وإن أراد الثاني فممنوع، وليس هو المدعى.

قوله: «**أَحَدُهَا: أَنَّ الحَوَادِثَ عِنْدَكُمْ مُمْتَنِعَةُ الحُدُوثِ فِي الأَزَلِ، ثُمَّ انْقَلَبَتْ جَائِزَةَ الوُجُودِ فِيمَا لَا يَزَالُ**»[5].

---

(1) في (غ): ثبوت
(2) الأربعين (ص 31)
(3) ليست في (ت) و (غ)
(4) ليست في (غ)
(5) الأربعين (ص 31)

قلنا: نحن لم نقل بذلك، بل نقول: إن الحوادث في نفسها ممكنة، ووصف الإمكان ثابت[1] لها تستحقه أزلًا وأبداً، لكن الحوادث إن أخذت بِقَيْدِ الأزل كانت ممتنعةً، وإن أخذت بِقَيْدِ ما لا يزال كانت ممكنةً، وكذلك إن أخذت منفكة عن القيدين.

وهذا كما نقول في العرَض فإنه[2] في نفسه ممكن، وهو بِقَيْدِ عدم الجسم غيرُ ممكن، وبِقَيْدِ وجوده ممكن، فهذا هو[3] قولنا.

قوله: «**لَوْ كَانَ الإِمْكَانُ أَمْراً ثُبُوتِيّاً لَامْتَنَعَ كَوْنُهُ وَاجِباً لِذَاتِهِ، بَلْ يَكُونُ مُمْكِناً لِذَاتِهِ**»[4].

قلنا: لا نسلِّمُ أنه لا يكون واجباً لذاته[5]، بل ندعي ذلك فنقول: إن الإمكان واجب للممكن لذاته، والامتناع واجب للمستحيل لذاته، والوجوب ثابت للواجب لذاته.

قوله: «**فَيَكُونُ إِمْكَانُهُ زَائِداً عَلَيْهِ**»[6].

قلنا: لا نسلِّمُ، ولا يلزم من كون إمكان[7] الممكن زائداً عليه أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه؛ وذلك لأن الحقائق المختلفة لا يجب اشتراكها في اللوازم، وإمكان

---

(1) في (ت): ممكنة موصوفة بالإمكان والإمكان ثابت
(2) ليست في (ت) و (غ)
(3) ليست في (ت) و (غ)
(4) راجع الأربعين (ص 32)
(5) بل يكون.... لذاته: ليس في (ل)
(6) الأربعين (ص 32)
(7) في (ل): المستحيل

الإمكان حقيقة مغايرة لإمكان الممكن، فلا يلزم من كون إمكان الممكن أمراً ثبوتياً زائداً على الممكن أن يكون إمكان الإمكان أمراً ثبوتيا زائدا على[1] الإمكان لما قدّمناه[2]. فقوله بعد ذلك: «**يَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ**»[3] لا يستقيم بمقتضى ذلك.

قوله في البرهان الثاني: «**إِذَا زَالَ الخَطُّ المُتَنَاهِي مِنَ المُوَازَاةِ إِلَى المُسَامَتَةِ فَلَابُدَّ وَأَنْ يَحْدُثَ فِي الخَطِّ ـ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ ـ نُقْطَةٌ هِيَ أَوَّلُ نُقَطِ المُسَامَتَةِ، لَكِنْ ذَلِكَ مُحَالٌ فِي الخَطِّ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مُتَنَاهٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ نُقْطَةٍ فَرَضْتَهَا أَوَّلَ نُقَطِ المُسَامَتَةِ كَانَتْ المُسَامَتَةُ مَعَ النُّقْطَةِ الَّتِي فَوْقَهَا حَاصِلَةً مَعَ المُسَامَتَةِ مَعَهَا، فَإِذًا يَلْزَمُ أَنْ يَحْصُلَ فِي الخَطِّ ـ الَّذِي هو غَيْرُ مُتَنَاهٍ ـ نُقْطَةٌ هِيَ أَوَّلُ نُقَطِ المُسَامَتَةِ وَأَنْ لَا يَحْصُلَ، وَهَذَا مُحَالٌ. وَهَذَا المُحَالُ إِنَّمَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِنَا ذَلِكَ الخَطَّ غَيْرَ مُتَنَاهٍ**»[4].

قلنا: لا نسلم أن المحال من عدم تناهي الخط، بل من جهة ما فرضتموه.

وتقريره أن حركة الخط المتناهي عن الموازاة إلى المسامتة إمّا أن تفرضوه[5] في آنٍ أو أزمان، فإن فرضتموه في آن[6] فالزمان عندنا ليس مركبا من الآنات، بل الآن عندنا طرف الزمان وليس زمانا، ومن شرط الحركة أن تكون في زمان، وفرض الحركة لا في زمان محال، فهذا هو المستلزم لما ذكرتموه من المحال، لا عدم تناهي الخط والأبعاد.

---

(1) الممكن....على: ليس في (غ)
(2) في (غ): قلناه
(3) الأربعين (ص 32)
(4) راجع الأربعين (ص 35)
(5) وتقريره... تفرضوه: ليس في (غ)
(6) أو أزمان... آن: ليس في (ت)

وإن فرضتم الحركة في زمان، وكل زمان فهو قابل للقسمة إلى غير النهاية عندنا[1]، فذلك[2] الزمان فيه حركات غير متناهية يقابل بها نقط الخط الذي هو غير متناه[3]، فلا يصدق حصول نقطة هي أول نقط المسامتة؛ لاستحالة صدق الأول فيما لا نهاية له.

قوله في الوجه الثاني: «**مَعْنَى فَرْض التَّطْبِيقِ بِحَسَبِ مَرَاتِبِ الأَعْدَادِ أَنَّ الشِّبْرَ الأَوَّلَ مِنْ هَذِهِ الجُمْلَةِ مُقَابَلٌ بِالشِّبْرِ الأَوَّلِ مِنْ تِلْكَ الجُمْلَةِ، وَكَذَلِكَ حَتَّى يَظْهَرَ التَّطْبِيقُ مِنَ الجِهَةِ الغَيْرِ[4] الـمُتَنَاهِيَةِ**»[5].

قلنا: لا نسلم أنه يلزم الانتهاء من الجهة غير المتناهية.

وتقريره أنك إن جذبت القصير للطويل انقطع فلا تطبيق، وإن أخرت[6] الطويل للقصير وفرضته منطبقا من حيث الجملة لا من حيث التفصيل تقوس الطويل في وسطة ولا يحصل التناهي من تلك الجهة. وإن فرض التطبيق من هذا الطرف إلى الطرف الآخر[7] إلى ما لا يتناهى من الأشبار على التفصيل منعنا انتهاء التطبيق المفصل

---

(1) في (غ): للقسمة عندنا إلى غير نهاية
(2) في (ل): وكذلك
(3) في (ل): الذي هي غير متناهية
(4) ليست في (ت)
(5) راجع الأربعين (ص 36)
(6) في (غ): أخذت
(7) في (ت): إلى هنالك. وفي (ل): إلى هنا

إلى ما لا يتناهى من الأشبار[1]، بل يدوم أبد الآبدين ودهر الداهرين؛ ضرورة أن الأشبار التي يقع فيها التطبيق غير متناهية.

قوله في البرهان الثالث: «**لَوْ كَانَ الجِسْمُ**[2] **أَزَلِيّاً لَكَانَ فِي الأَزَلِ حَاصِلاً فِي حَيِّزٍ مُعَيَّنٍ، فَكَانَ يَمْتَنِعُ عَلَى كُلِّ جِسْمٍ الحَرَكَةُ لِامْتِنَاعِ عَدَمِ الأَزَلِيِّ**»[3].

قلنا: الأزل: عبارة عن أزمان لا أوَّل لها، والأزمان التي لا أول لها يصدق أن فيها حصولا في حيز معيَّن، لكن ما من حصول يُفرَض في حيز معيَّن إلا وقبله أزمان غير متناهية.

وليس الأزل عبارة عن زمان معيَّن حتى يكون العالَـم فيه في حيز معيَّن، بل الأزل يقبل حصولات غير متناهية في أحياز غير متناهية، ويقبل حصولات غير متناهية[4] في حيز واحد، فلا تصدق الملازمة وهي قولنا: «لو كان أزليا لكان في حيز معيَّن» لجواز أن يكون الواقع: «لو كان أزليا لكان في أحياز غير متناهية»، والقابل للضدين المتقابلين لا يستلزم أحدهما.

قوله في البرهان الرابع: «**كُلُّ مَا سِوَى اللّٰهِ تَعَالَى الـمَوْجُودِ الوَاحِدِ فَإِنَّهُ مُمْكِنٌ لِذَاتِهِ**»[5].

---

(1) إلى ما لا يتناهى من الأشبار: ليس في (ت) و (ل)

(2) في (غ): العالم

(3) راجع الأربعين (ص 36)

(4) في أحياز.... غير متناهية: ليس في (ت)

(5) راجع الأربعين (ص 37)

ثم قال: «**لَكِنْ كُلُّ مُرَكَّبٍ فَإِنَّهُ مُفْتَقِرٌ فِي مَاهِيَّتِهِ وَتَحَقُّقِهِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مُفْرَدَيْهِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مُفْرَدَيْهِ مُغَايِرٌ لَهُ، فَكُلُّ مُرَكَّبٍ مُمْكِنٌ**»[1].

قلنا: أحد الأمرين لازم في هذا البرهان وهو إما بطلان قولنا: «كلُّ مفتقَرٍ ممكِنٌ»، وإما بطلان قولنا: «كُلُّ مُركَّبٍ مفتقِرٌ».

بيانه أن افتقار الصفات باعتبار قيامها لا باعتبار وجودها؛ لأن العرَض صفة للجوهر، وهو مفتقر له في قيامه دون وجوده، والمركب مفتقر إلى جزئيه[2] في تأليفه دون وجوده؛ لأن الحيوان مركب من الأعضاء، وليس أحد أعضائه موجداً لأحدها ولا لمجموعه، وقد يكون الافتقار باعتبار الوجود كالممكن بالنسبة للفاعل المختار.

إذا تقرر أن مسمى الافتقار أعم من كونه في الوجود الذي هو قدر مشترك بين الافتقار في القيام والتركب[3] والوجود بطل قولنا: «كل مفتقر ممكن».

وإن أردت به الافتقار في خصوص الوجود بطل قولنا: «كل مركب مفتقر». فظهر أن إحدى المقدمتين باطلة.

قوله في السؤال الأول: «**اتِّصَافُ مَاهِيَّتِهِ**[4] **بِوُجُودِهِ إِنْ كَانَ مُمْكِناً كَانَ الـمَوْصُوفُ بِالوُجُوبِ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ مُمْكِناً، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبُ الوُجُودِ**

(1) راجع الأربعين (ص 37)

(2) في (ت) و (ل): للجزئين

(3) في (غ) و (ل): والتركيب

(4) في (غ) و (ل): اتصاف ماهية الوجوب

مُمْكِناً، هَذَا خُلْفٌ. وَإِنْ كَانَ اتِّصَافُ مَاهِيَّتِهِ بِوُجُودِهِ وَاجِباً يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ لِلْوُجُوبِ وُجُوبٌ، وَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ»[1].

قلنا: لا نسلِّمُ لزوم التسلسل، فإنه لا يلزم من كون وجوب واجب الوجود زائداً عليه أن يكون وجوب الوجوب[2] زائداً عليه.

وتقريره أن المختلفات لا يجب اشتراكها في اللوازم، فجاز أن يكون من لوازم كل واجب وجود أن يكون وجوبه زائداً عليه، ولا يكون وجوب الوجوب[3] زائداً عليه، كما أن كل معلوم[4] فعلمه زائد عليه[5]، وإذا تعلق العلم بنفسه لا يكون علمه زائداً عليه، وكذلك كل مخبر فخبره زائد عليه، وإذا تعلق الخبر بنفسه لا يكون زائداً على نفسه، ونظائره كثيرة[6].

قوله: «**وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ الوُجُوبُ تَمَامَ المَاهِيَّةِ لِأَنَّ تِلْكَ المَاهِيَّةَ مَحْكُومٌ عَلَيْهَا بِأَنَّهَا وَاجِبَةٌ، وَالمَوْضُوعُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَيْنَ المَحْمُولِ**»[7].

---

(1) راجع الأربعين (ص 38)
(2) في (ت): الوجود
(3) في (ت) و (غ): الوجود
(4) كذا في (ت) و (غ) و (ل). ولعلها: عالم
(5) ولا يكون... زائد عليه: ليس في (غ)
(6) ونظائره كثيرة: ليس في (ت)
(7) راجع الأربعين (ص 39)